



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego

Author: Anna Maliszewska

Citation style: Maliszewska, Anna (2018). W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego. „Studia Bobolanum.” (Nr 2 (2018), s. 45-76), DOI: 10.30439/SB.2018.2.3



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą licencją.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego¹

ANNA MALISZEWSKA

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego
Katowice

Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są w pełni ludźmi. Czy z tak postawioną tezą mógłby nie zgodzić się jakkolwiek teolog katolicki? Wydaje się, że nie. Okazuje się jednak, że kiedy przyglądamy się bliżej zagadnieniu człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną z punktu widzenia doktryny katolickiej, zaczynają się piętrzyć przed nami problemy. Nie dotyczą one jednak kwestii „czy”, ale „jak”. Nie ulega przecież wątpliwości, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną są ludźmi, ale czy są ludźmi dokładnie tak samo, jak my – pełnosprawni intelektualnie? A jeśli tak, to jak uzasadnić ten fakt, mając w pamięci wypowiedzi Kościoła o rozumnej naturze człowieka, rozumnej duszy ludzkiej², osobistej odpowiedzialności osoby ludzkiej, wolności przynależącej każdemu człowiekowi³, możliwości przyjęcia lub odrzucenia Boga przez człowieka itd.⁴

¹ Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2016/21/D/HS1/03402 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

² Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła często podkreślają, że do natury człowieka należy rozumność, a dokładnie „rozumna dusza”; Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et Spes*” (Watykan 1965), nr 29 (dalej: GS).

³ Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że „aniółowie i ludzie – stworzenia rozumne i wolne – muszą zdążać do swego ostatecznego przeznaczenia przez wolny wybór”; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Watykan 1992), nr 311 (dalej: KKK).

⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego rozpoczyna się od opisanie sytuacji egzystencjalnej człowieka, który stworzony jako „otwarty na Boga” (*capax*

Kościół nie ma wątpliwości, co do człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną, jednak twierdzenie to jest – naszym zdaniem – słabo uargumentowane i trudne do obrony. W nauczaniu Kościoła mamy do czynienia jednocześnie z wypowiedziami, które przyznają osobom z głębokim upośledzeniem intelektualnym status ludzi, a także z wypowiedziami, które, mówiąc o człowieku, wydają się nie uwzględniać osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Wypowiedzi te zdają się wykluczać osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną ze zbioru osób, gdyż nie mają one pewnych cech czy zdolności przypisywanych ludziom. Ale czy rzeczywiście tak jest, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną są „wybrakowane” jako istoty ludzkie? Czy naprawdę nie mają one wszystkich konstytutywnych dla osoby ludzkiej cech i zdolności, o których mówi nauczanie Kościoła? W jaki sposób uzgodnić ze sobą te sprzeczne – na pierwszy rzut oka – tezy: osoby z niepełnosprawnością intelektualną są osobami ludzkimi oraz wypowiedzi „definiujące” człowieczeństwo, jako coś, co wydaje się być poza zasięgiem tychże osób?

Celem niniejszego tekstu będzie zmierzenie się z tymi pytaniami. Rozpocniemy zatem od krótkiego przedstawienia kolizji wewnątrz nauczania Kościoła katolickiego, które z jednej strony uznaje człowieczeństwo osób z niepełnosprawnością intelektualną, z drugiej zaś definiuje istotę człowieczeństwa za pomocą kategorii, które wydają się w żadnej sposób nie przystawać do możliwości i zdolności tych osób. Następnie postaramy się przedstawić możliwe sposoby rozwiązania tego konfliktu i zaproponujemy własne rozwiązanie. Zanim jednak możliwe będzie dojście do końcowych wniosków, konieczne będzie również zmierzenie się z pytaniem o właściwą hermeneutykę wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które stanowią zasadnicze źródło niniejszego tekstu.

Przyjrzymy się również orzeczeniom Kościoła na temat osób o kondycji zbliżonej do osób z upośledzeniem umysłowym. Pod uwagę weźmiemy przede wszystkim wypowiedzi dotyczące małych dzieci i płodów, gdyż w kwestiach ich dotyczących, szczególnie zaś w kwestiach związanych z ich zbawieniem, Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiadał się wielokrotnie. Małe dzieci i osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym, we-

Dei) odczuwa pragnienie Boga i Go poszukuje (KKK, nr 27-30). Bóg sam wychodzi naprzeciw tej ludzkiej tęsknocie i ofiarowuje mu ofertę swojej miłości, na co człowiek odpowiada w wolny sposób (tamże, nr 50). Inne wypowiedzi dotyczące wolności człowieka zawiera na przykład GS, nr 17: „Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego”.

dług optyki Kościoła katolickiego, łączy to, że – posługując się językiem *Magisterium Ecclesiae* – „nie używają rozumu”⁵.

Niniejszy tekst chciałby przyczynić się do rozwoju katolickiej teologii niepełnosprawności, co z jednej strony oznacza, że jego punktem wyjścia będzie nauczanie Kościoła katolickiego i głoszona przez niego antropologia, z drugiej zaś ważnym punktem odniesienia będą osiągnięcia teologii niepełnosprawności. Taki cel będzie implikował źródła przytoczone w pracy. W analizach nieustannie będzie nam towarzyszyć podstawowe teoretyczne twierdzenie i praktyczny cel teologii niepełnosprawności: osoby z niepełnosprawnością intelektualną są absolutnie równe osobom pełnosprawnym. Takie twierdzenie nie jest jednak ideologicznie przyjętym założeniem, ale swe uzasadnienie znajduje w wierze Kościoła – wypływającej z Bożego objawienia – w bezwzględną równość wszystkich ludzi (Rz 2,11; Dz 10,34; Ga 3,28; GS, nr 29)⁶.

Ponadto będziemy opierać się na przekonaniu, które panuje w teologii niepełnosprawności odnośnie do tego, jak rozumieć samą niepełnosprawność. Nie wchodząc w szczegóły ani nie stawiając jednej wiążącej tezy, przyjmiemy założenie, że niepełnosprawność niekoniecznie zawsze jest wynikiem grzechu, czymś jednoznacznie złym, ale może być wyrazem chcianej przez Boga różnorodności występującej wśród ludzi, czy szerzej – wśród całego stworzenia⁷. Z pewnością niełatwo nam jednoznacznie określić, czym w danym przypadku jest niepełnosprawność: czy sama w sobie jest złem, czy jedynie jest tak postrzegana lub wręcz generowana przez

⁵ Kodeks Prawa Kanonicznego wypowiada się w następujący sposób: Kan. 97 § 2 – „Małoletni, przed ukończeniem siódmego roku życia, nazywa się dzieckiem i uważany jest za nieposiadającego używania rozumu [*non sui campos*]. Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu”. Kan. 99 – „Ktokolwiek na stałe nie posiada używania rozumu [*non sui campos*], uznany jest za nieodpowiedzialnego i przyrównany dzieciom”; *Kodeks Prawa Kanonicznego* (Watykan 1983).

⁶ Mimo fundamentalnej równości wszystkich ludzkie, istnieje między nimi również pewna nierówność w sferze darów cielesnych i duchowych, czy mówiąc inaczej różnorodność, do czego odniesiemy się za chwilę; zob. Leon XIII, *Encyklika „Quod Apostolici Muneris”* (Watykan 1878), nr 5, 9.

⁷ Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality* (Grand Rapids: Brazos, 2008), 59-63, 160-161; Myroslaw Tataryn, Maria Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference* (New York: Orbis Books, 2013), 10, 14, 27-29; Amos Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity* (Waco: Baylor University, 2007), 181-182. Zob. również Światowa Rada Kościołów, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005), nr 39-52.

społeczeństwo. Wynika z to z faktu, że jako żyjący z grzechu, zanurzeni w nim i do niego przyzwyczajeni, mamy problem w jasnym zidentyfikowaniu samego grzechu, jak i jego konsekwencji – czyli cierpienia. Tylko Duch Święty jest w stanie uświadomić nam grzech, przekonać świat o grzechu (J 16,8)⁸. Często dostrzegamy zło czy cierpienie tam, gdzie go nie ma, a nie widzimy go tam, gdzie rzeczywiście istnieje.

Z drugiej strony chcemy uniknąć podejścia, które głosiłoby, że niepełnosprawność nigdy obiektywnie nie jest złem i przyczyną cierpienia. Wydaje się bowiem, że za takim myśleniem kryje się pewien rodzaj resentymentu w podejściu do niepełnosprawności: nie chcemy przyznać, że, będąc niepełnosprawnymi, tracimy coś cennego, ponieważ nie chcemy dopuścić do siebie poczucia straty i cierpienia⁹.

Wielu teologów niepełnosprawności, odczytując chrześcijańską tradycję czy nauczanie kościelne jako opresyjne dla osób z niepełnosprawnością intelektualną, decyduje się na „wystartowanie z punktu zero”, na stworzenie nowej wizji antropologicznej, która będzie prawdziwie inkluzywna i nie będzie pozostawiała osób z niepełnosprawnością intelektualną na marginesie człowieczeństwa. Elizabeth L. Antus¹⁰ wyróżnia dwa rodzaje antropologii proponowane w teologii niepełnosprawności: jedna rozpoczyna od uprzednio istniejących antropologii i odnosi ją do niepełnosprawnych, druga przygląda się życiu upośledzonych i tworzy antropologię obejmującą ich doświadczenie. Za tą drugą opcją opowiada się Antus, twierdząc, że, próbując „dopasować” osoby z niepełnosprawnością do zastanej „definicji człowieczeństwa”, dochodzimy do następującej konkluzji: „N a w e t osoby z niepełnosprawnościami mogą być w c i ą ż u uważane za ludzi”¹¹.

Niniejszy tekst zdecydowanie opowiada się jednak po stronie pierwszej opcji: chcemy przyjąć istniejącą uprzednio wizję antropologiczną, którą proponuje Kościół katolicki. Żywimy jednak nadzieję, że nasz projekt nie zakończy się przedstawioną powyżej konkluzją, ale zachowując to, co Kościół naucza o człowieku, a zmieniając spojrzenie na osoby z głęboką

⁸ Por. Raniero Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian* (Kraków: WAM, 2006), 27.

⁹ Zjawisko resentymentu dobrze ilustruje bajka Ezopa o lisie i kwaśnych winogronach. Lis, nie mogąc dosięgać winogron, pociesza się, twierdząc, że i tak były kwaśne. W filozofii zjawisko resentymentu zostało opracowane przez Fryderyka Nietzschego.

¹⁰ Elizabeth L. Antus, „Disability at the Heart of Theology: On Marginality, Method, and Overcoming »Best-Case Anthropologies«”, *Journal of Religion, Disability & Health*, nr 3 (2013): 244-262.

¹¹ Tamże, 253. W oryginale: „Even people with disabilities can still be considered fully human”.

niepełnosprawnością intelektualną, pozwoli zobaczyć ich jako prawdziwie ludzkie istoty. Nasza metoda będzie polegać zatem na zaaplikowaniu nauczania o człowieku na osoby z niepełnosprawnością intelektualną, co będzie łączyło się z konieczną reinterpretacją kościelnej doktryny. Naszą uwagę skupimy szczególnie na kwestii ludzkiej rozumności i wolności, ponieważ wydaje się, że – w myśl nauczania Kościoła katolickiego – to właśnie te dwie zdolności osoby ludzkiej odróżniają ją radykalnie od reszty widzialnego stworzenia.

Na podstawie tego, co zostało zasygnalizowane do tej pory – i z pewnością jest już jasne dla uważnego czytelnika – będziemy opierać się na antropologii mającej pewne cechy esencjonalistyczne. Po pierwsze wynika to z faktu, że Kościół przyjmuje na podstawie danych objawienia¹² w pewnym stopniu antropologię esencjonalistyczną, to znaczy opisuje, kim jest człowiek, jakie ma cechy, jaka jest jego natura.

Po drugie naszym zdaniem wszystkie antropologie, które programowo odrzucają jakikolwiek element esencjonalistyczny, prędzej czy później i tak skazane są na jakiś rodzaj esencjonalizmu. Podajmy tu jedynie jeden przykład takiej antropologii z zakresu teologii niepełnosprawności. Molly Haslam w swojej książce, będącej projektem antropologii inkluzywanej, niewykluczającej osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, proponuje rozumienie człowieka nie przez pryzmat jego racjonalności (którą definiuje jako zdolności intelektualne, możliwość komunikacji językowej itd.), ale przez pryzmat jego relacyjności. Według Haslam człowiek, który uczestniczy w relacji, to znaczy jest aktywnym podmiotem w procesie wchodzenia w relacje, jest zdolny do odpowiedzi (niekoniecznie werbalnej) innemu podmiotowi. Autorka nie zgadza się na to, by opisywać człowieka za pomocą posiadanych przez niego zdolności, takich jak zdolność konceptualizacji czy wolność wyboru¹³. Sama Haslam przyznaje jednak przy końcu swojej książki, że również jej koncepcja jest w jakimś stopniu esencjonalistyczna, gdyż zakłada pewną istniejącą w człowieku zdolność do dawania odpowiedzi¹⁴.

Ponadto w naszej metodzie nie będziemy opierać się zasadniczo na wynikach badań empirycznych. Będą one stanowić dla nas jedynie źródło

¹² Choć Pismo Święte (Starego i Nowego Testamentu) nie opisuje i nie rozwija, to jednak zakłada jakąś konkretną antropologię, jakieś pojęcia człowieka, bez którego dialog człowiek – Bóg, o którym mówi Biblia, byłby niemożliwy; Adolphe Gesché, *Człowiek*, tłum. Agnieszka Kuryś (Poznań: W drodze, 2005), 64.

¹³ Molly C. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response* (New York: Fordham University, 2012), 53.

¹⁴ Tamże, 110.

dła pomocnicze¹⁵. Przyjmujemy stanowisko, że to, czego naucza wiara, jest kryterium oceny dokonań nauk szczegółowych, a nie na odwrót, oraz że objawienie w pewnym sensie uzupełnia dokonania nauki, gdyż daje odpowiedzi na pytania, które w świetle naturalnego rozumu pozostają bez odpowiedzi¹⁶. Z pewnością jednak korzystanie z wyników nauk szczegółowych jest konieczne, gdyż uwiarygodnia nasze twierdzenia teologiczne i jest podstawą do wzajemnego dialogu między naukami empirycznymi i teologią¹⁷.

Doprecyzowania wymaga również określenie występujące w tytule artykułu – „osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym”. Choć – jak często zwracają uwagę teoretycy niepełnosprawności – wszelkie klasyfikacje są w pewnym stopniu opresyjne dla osób z niepełnosprawnością, nieuniknione jest posługiwanie się pewnymi klasyfikacjami w celu precyzyjnej komunikacji¹⁸. Według powszechnie przyjętej definicji, osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym mają IQ poniżej 20 w skali Wechslera, co odpowiada rozwojowi dorosłego człowieka na poziomie 3 lat. W skrajnych sytuacjach, głębokie upośledzenie umysłowe oznacza życie na tzw. poziomie wegetatywnym¹⁹. Człowieczeństwem właśnie w takim wydaniu pragniemy zająć się w niniejszym tekście.

1. Zderzenie dwóch prawd: nauczanie o osobach z upośledzeniem umysłowym i o człowieku

Od czasu pontyfikatu Jana Pawła II magisterium Kościoła wypowiada się coraz częściej o osobach z niepełnosprawnością intelektualną. Często czyni to w kontekście obrony ich prawa do życia, co zakłada, że są oni osobami ludzkimi, którym takie prawo bezwzględnie przysługuje, a cza-

¹⁵ Na temat znaczenia badań jakościowych dla teologii niepełnosprawności zob. znakomity rozdział książki Jill Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* (London-Philadelphia: Jessica Kingsley, 2016), 52-84.

¹⁶ Edyta Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna* (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2012), 45.

¹⁷ Por. Henryk Seweryniak, „Wprowadzenie”, w Wolfhart Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. Grzegorz Sowiński (Kraków: Znak, 1995), 14-15.

¹⁸ Por. Harshaw, *God Beyond Words*, 16; Daniel W. Blair, „Christian Theology and Human Disability: A Literature Review,” *Journal of Religion, Disability & Health*, nr 3 (2003): 71; Tabita Kartika Christiani, „Doing Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability”, *Asia Journal of Theology*, nr 1 (2014): 37.

¹⁹ Marcin Garbat, *Historia niepełnosprawności. Geneza i rozwój rehabilitacji, pomocy technicznych oraz wsparcia osób z niepełnosprawnościami* (Gdynia: Novae Res, 2015), 125.

sem wprost formułuje prawdę o ich człowieczeństwie. W dokumentach papieskich możemy odnaleźć wiele wypowiedzi opisujących osoby z niepełnosprawnością intelektualną na równi z osobami w pełni sprawnymi intelektualnie. Czytamy więc na przykład: „Niepełnosprawny nie jest osobą w inny sposób niż pozostali”²⁰, a także „osoba niepełnosprawna, także wówczas, gdy zraniony jest jej umysł lub zaburzona zdolność postrzegania czy rozumienia, jest podmiotem w pełni ludzkim, mającym święte i niezbywalne prawa przynależne każdemu człowiekowi” (GP, nr 2)²¹.

Bardzo ciekawe jest – pojawiające się w dokumentach kościelnych – rozumienie niepełnosprawności przez pryzmat różnorodności występującej wśród ludzi. Niepełnosprawność nie jest tu zatem opisywana jako pewnego rodzaju brak czy defekt, który mógłby powodować, że dana jednostka jest mniej wartościowa od innych, ale jako jedna z cech składających się na unikalną tożsamość konkretnej osoby ludzkiej: „Odmienność wynikająca z niepełnosprawności może stać się integralną częścią niepowtarzalnej tożsamości” (tamże, nr 4).

Z drugiej strony, w dokumentach kościelnych czasem możemy spotkać się z nieco niepokojącymi stwierdzeniami, które zdają się budzić wątpliwość co do tego, czy osoby z niepełnosprawnością intelektualną posiadają pełnię człowieczeństwa. Szczególnie alarmujące jest pojawiające się w jednym z dokumentów papieskich określenie: „Zranione człowieczeństwo osoby niepełnosprawnej” (tamże, nr 2), które zdaje się sugerować, że osoba z upośledzeniem umysłowym nie jest w pełni człowiekiem, gdyż jej człowieczeństwo jest „uszkodzone”.

Problem w rozumieniu pełni człowieczeństwa osób, których zdolności umysłowe są zaburzone, pojawia się, gdy rozważane są zagadnienia dotyczące obrazu Bożego w człowieku. W nauczaniu Jana Pawła II, gdy podejmuje on temat *imago Dei*, spotykamy się z stwierdzeniami, że refleksja filozoficzna i teologiczna uznała zdolności umysłowe, takie jak rozum i wola, za wyjątkowy znak bliskości człowieka z Bogiem²². Papież uspokaja

²⁰ Jan Paweł II, „Ludzie najsłabsi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”. Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym” (2004), nr 3, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uposledzenie_05012004.html (dalej: GP).

²¹ Zob. także: Kongregacji Nauki Wiary, „Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych” (1981), nr 1, w *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej* (Tarnów: Biblos, 1998), 341.

²² Jan Paweł II, „»Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże«. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym” (1996), nr 2, w *W trosce o życie. Wybrane dokumenty*

jednak, twierdząc, że choć władze umysłowe świadczą o duchowej naturze człowieka, nawet gdy one zanikają czy są zaburzone, człowiek nadal jest człowiekiem (OB, nr 2). Można by jednak zapytać, co w takim razie powoduje, że człowiek nadal jest człowiekiem, skoro to, co najważniejsze, najbardziej specyficzne dla niego jako dla istoty ludzkiej i czyniące go podobnym do Boga zanika, czy też w ogóle nie występuje, jak w przypadku osób głęboko upośledzonych? Co powoduje, że człowiek – mimo braków umysłu – jest nadal obrazem Boga, czyli ma wyjątkową godność?

Jan Paweł II próbuje się z tym zmierzyć w następujący sposób: „Należy wszakże uściślić, że cały człowiek – a więc nie tylko jego dusza duchowa wraz z umysłem i wolną wolą, lecz także jego ciało – ma udział w godności »obrazu Boga«” (OB, nr 3). Dla współczesnej wrażliwości, tak mocno dowartościowującej pierwiastek cielesności w człowieku, tego typu wyrażenia nie są zaskakujące, a wręcz przeciwnie – bardzo logiczne. Dalej jednak nasuwa się pytanie: Dlaczego to ludzkie ciało, a nie chociażby ciała zwierząt, uczestniczą w godności obrazu Bożego? Magisterium natychmiast wyjaśnia: dlatego, że jest ono zjednoczone z duszą (tamże)²³ i to jest powód rezydowania obrazu Bożego również w ludzkim ciele. To dusza ludzka nadaje cielesności człowieka szczególną wartość i godność Bożego obrazu.

A zatem należy powiedzieć, że ciało ludzkie ma wielką wartość dlatego, iż jest zjednoczone z duchową duszą (rozumną i wolną), jednak nawet, gdy dusza jest niezdolna do swojego działania, człowiek nie traci wartości. Co jednak w takiej sytuacji rzeczywiście powoduje, że człowiek pozostaje człowiekiem?

Stolicy Apostolskiej (Tarnów: Biblos, 1998), 290 (dalej: OB). Oczywiście upośledzenie umysłowe i choroba psychiczna są dwiema odmiennymi rzeczywistościami, jednak pewien wspólny mianownik obu stanowi ograniczenie funkcji umysłowych towarzyszące upośledzeniu umysłowemu i chorobie psychicznej (choć w przypadku tej drugiej może ono nie mieć charakteru ciągłego). Ponadto choroba psychiczna, nawet, jeśli nie jest sprzężona z upośledzeniem umysłowym, sama w sobie może powodować niepełnosprawność; por. Tracy A. Demmons, „Tacit and Tactile Knowledge of God: Toward a Theology of Revelation for Persons with Intellectual Disabilities”, *Journal of Religion, Disability & Health*, nr 4 (2008): 7.

²³ Por. Jan Paweł II, „Badania nad genomem ludzkim. Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii »Pro Vita«” (1998), nr 4, w *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej* (Tarnów: Biblos, 1998), 297. Jan Paweł II stwierdza: „Ze względu na istotową jedność ciała i ducha ludzki genom ma nie tylko wymiar biologiczny, ale jest wyposażony w godność antropologiczną, osadzoną na fundamencie duszy duchowej, która go przenika i ożywia”.

Magisterium Kościoła odwołuje się w swym rozumowaniu do tradycyjnych rozwiązań opartych na klasycznej metafizyce wyróżniającej w bycie akt (to, co rzeczywiście występuje w danym bycie) i możliwość (to, co jest dla bytu możliwe). Uzasadniając godność poczętego dziecka, Kościół, wsparty współczesną nauką dotyczącą genomu ludzkiego, odwołuje się do potencjalnych możliwości zapisanych w zarodku. W *Evangelium vitae* czytamy: „Od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, (...) nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana”²⁴.

Również występujący w tym dokumencie cytat z Tertuliana wspiera myślenie, że godność embrionu opiera się na potencji do bycia w pełni ludzkim: „Jest już człowiekiem ten, kto ma nim być” (EV, nr 61).

Tę zasadę stosuje się również w odniesieniu do osób z upośledzeniem umysłowym, twierdząc, że są one osobami ludzkimi, jednak ich potencjał pozostał nierozwinięty²⁵. Zgodnie z taką logiką to nie fakt posługiwania się np. rozumem, ale fakt „posiadania” go, powoduje, że człowiek jest człowiekiem²⁶. Opierając się na klasycznej metafizyce, Tomasz z Akwinu twierdził, że natura ludzka nie musi manifestować się w taki sam sposób we wszystkich jednostkach danego gatunku, a zatem nawet jeśli ktoś nie używa rozumu, nadal przynależy do rodu ludzkiego na mocy zrodzenia z ludzkich rodziców²⁷. Rozumność jest cechą ludzkiej natury, a nie tylko cechą konkretnego osobnika²⁸. W związku z tym, z powodu przynależności do gatunku o naturze rozumnej, istoty ludzkie w okresie prenatalnym,

²⁴ Tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”* (Watykan 1995), nr 60 (dalej: EV).

²⁵ Hans S. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship. Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans, 2008), 94.

²⁶ Rafał Dettlaff, „O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II”, *Studia Gdańskie*, nr 14 (2001): 303.

²⁷ Miguel J. Romero, „Aquinas on the *corporis infirmitas*: Broken Flesh and the Grammar of Grace”, w *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. Brian Brock, John Swinton (Grand Rapids: Wm. B. Eedermans, 2012), 104.

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, q. 29, a.1.

noworodki, osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną czy osoby znajdujące się w tzw. stanie wegetatywnym mają naturę, którą cechuje rozumność, choć cecha ta może pozostawać w ich przypadku w stanie potencjalnym, a nie aktualnym²⁹.

Rodzi się jednak pytanie, czy skoro człowiek nie działa jak człowiek, może być za niego uznany? Według Hansa Reindersa Kościół odpowiada na tak postawione pytanie twierdząco, głosząc prymat osoby nad jej działaniem: istnienie osoby jest uprzednie w stosunku do jej działań, to nie działania „stwarzają” osobę. Może być więc tak, że osoba nie manifestuje swych potencjalnych możliwości, co nie oznacza, że one w niej nie istnieją. Jeśli coś się nie jawi, nie oznacza to, że tego nie ma³⁰. Jak jednak rozpoznać, że osoba jest osobą, skoro tego nie manifestuje? Tu dochodzimy do momentu, w którym musimy *a priori* przyjąć, że tak jest. Kościół twierdzi, że skoro ktoś rodzi się z ludzkich rodziców, jest człowiekiem, czyli osobą ludzką (gdyż Magisterium nie czyni dystynkcji między istotą ludzką a osobą ludzką), a zatem ma potencjalnie ludzkie zdolności³¹.

Konsekwencją zaś twierdzenia, że zdolności takie, jak rozumność i wolna wola nie rozwinęły się w człowieku, jest przekonanie, że nie jest on w stanie podjąć decyzji odnośnie do swojego zbawienia³². Niektórzy stwierdzają zatem, że osoby te są w uprzywilejowanej sytuacji, gdyż nie mogą postępować w sposób urągający ich godności i dlatego na pewno będą zbawione³³.

Nie sposób jednak pozbyć się wrażenia, że w praktyce osoby z „nie-wykształconym potencjałem” nie różnią się od stworzeń, które wcale tego potencjału nie mają. Czym różni się taki człowiek od innych istot „bezzrozumnych”, które również nie używają rozumu? Przecież w praktyce zarówno człowiek nieużywający swego rozumu (który ma), jak i zwierzę nieużywające swego rozumu (którego nie ma), są w takiej samej sytuacji: nieużywania rozumu.

Ponadto, nawet jeśli przedstawione wcześniej rozumowanie „mają, ale nie używają”, w jakiś sposób próbuje bronić człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną, odnosi się nieodparte wrażenie, że człowieczeństwo to jest zranione, niepełne, niedoskonałe, gorsze. Przecież

²⁹ Por. Czesław Bartnik, *Personalizm* (Lublin: KUL, 2000), 86; Gerard Dogiel, *Metafizyka* (Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1990), 119-120.

³⁰ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 104-106.

³¹ Tamże, 95.

³² Tamże, 97.

³³ Dettlaff, „O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym”, 303. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 231.

w myśl klasycznej metafizyki – na której opiera się przywołane rozumowanie – akt jest zawsze czymś doskonalszym niż potencja, co w sposób dobitny oddaje określenie Boga jako czystego aktu. Choć osoby upośledzone intelektualnie mogą być zaliczone do ludzi, pozostają one na marginesach człowieczeństwa.

2. Płody i małe dzieci w nauczaniu Magisterium

Małe dzieci i płody – według Magisterium Kościoła – dzielą podobny los do osób z niepełnosprawnością intelektualną. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, chodzi przede wszystkim o fakt, że nie używają one rozumu. Jednak różnica między osobami z głębokim upośledzeniem umysłowym a dziećmi i płodami polega na tym, że te ostatnie pozbawione są używania rozumu – można rzec – chwilowo. Dzieci potrzebują czasu, aby ich zdolności używania rozumu się rozwinęły. Często właśnie na tej podstawie próbuje się dowodzić ich człowieczeństwa, jak zostało to już zasygnalizowane wcześniej. W przypadku osób z upośledzeniem umysłowym – jak się to tradycyjnie przedstawia – te zdolności nie mogą się rozwinąć, bo coś „poszło źle”.

Jednak sytuacja płodu i osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w danym momencie jest bardzo zbliżona – w praktyce zarówno jedna, jak i druga osoba, według oceny Magisterium, nie używa swojego rozumu³⁴. Również teologowie – w tym teologowie niepełnosprawności – często łączą sytuację osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną i płodów czy niemowląt³⁵. Fakt nieużywania rozumu przez dzieci i płody stoi u podstaw wielowiekowej dyskusji dotyczącej losu dzieci zmarłych przed chrztem. Nie możemy pozwolić sobie tutaj na szczegółowe przytaczanie historii tego zagadnienia, ale odwołamy się w tym miejscu jedynie do najważniejszych argumentów wysuwanych w tym wielowiekowym sporze.

Podstawowe, tradycyjne argumenty teologiczne (a zatem wyłączamy tu argumenty z tradycji Kościoła) przemawiające za tezą o nie-zbawieniu dzieci to: grzech pierworodny, który posiadają, a który nie mógł być zgładzony przez sakrament chrztu, oraz brak możliwości przyjęcia łaski wolnym aktem woli, co może mieć miejsce w przypadku dorosłych nie-

³⁴ Na przykład Kościół twierdzi, że dzieci przyjmują chrzest w wierze Kościoła, podobnie jak osoby z niepełnosprawnością intelektualną mogą przyjmować komunie w wierze Kościoła; zob. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”* (Watykan 2007), nr 58.

³⁵ Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability*, 17; Harshaw, *God Beyond Words*, 102; Antoni Bartoszek, „Sakrament namaszczenia chorych a dzieci, które nie osiągnęły używania rozumu, oraz osoby od urodzenia upośledzone umysłowo”, *Studia Pastoralne*, nr 6 (2010): 168-182.

ochrzczonych, którzy jednak w pewien sposób odpowiedzieli na Boże wezwanie. Z kolei najważniejszymi argumentami za możliwością dostąpienia zbawienia przez nieochrzczone dzieci są: powszechna wola zbawcza Boga oraz brak osobistej winy dziecka.

Taka „równowaga” argumentów skłoniła największych myślicieli chrześcijaństwa – wraz ze św. Tomaszem na czele – do postawienia tezy o istnieniu otchłani niewiniątek (*limbus puerorum*), a zatem miejsca, w którym dzieci nie cierpiałyby z powodu niezawinionego grzechu pierworodnego i braku chrztu, jednocześnie nie cieszyłyby się chwałą nieba z powodu braku zasługi czy chociażby dobrowolnego pragnienia oglądania Boga.

Jak widać, w sytuacji, gdy odrzucamy możliwość podjęcia osobistej decyzji przez nieochrzczone dzieci – pozbawione możliwości używania rozumu, czyli również wolnej woli – ich zbawienie zależne jest od czynników, na które nie mają one wpływu, przede wszystkim od odziedziczonego grzechu pierworodnego. Wydaje się, że analogiczna jest sytuacja dziecka, które dostało łaski chrztu przed wiekiem używania rozumu – jest ono zupełnie zależne od cudzej decyzji, z tym że w tej konkretnej sytuacji owocuje to osiągnięciem zbawienia. Dokładnie w taki sposób przedstawia to bulla *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z 1336 r. Czytamy w niej, że bezpośrednio po śmierci, zaś przed powszechnym zmartwychwstaniem i sądem, dusze dzieci ochrzczonych, które zmarły „przed użyciem wolnej woli” trafiają wprost do nieba. Bulla ta jest jednym z najwyższych rangą orzeczeń Magisterium Ecclesiae, a zatem wydaje się, że stwierdzenie dotyczące automatycznego zbawienia dzieci ochrzczonych, a tym samym również osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jest nieodwołalne. Twierdzenie zaś o automatycznym zbawieniu osób ochrzczonych i nieużywających rozumu jest równoznaczne z twierdzeniem, że nie mogą one podejmować osobistych decyzji odnośnie do swojego zbawienia. Czy jednak na pewno tak jest?

3. Hermeneutyka dogmatu

Dogmat, jak każdy tekst podlega interpretacji. Formuła dogmatyczna, będąc nośnikiem treści objawienia, sama jest „jedynie” tekstem, który wymaga interpretacji, podobnie jak tekst Pisma Świętego. Wydaje się jednak, że zasady interpretacji dogmatów nie zostały jeszcze tak dogłębnie prze-myślane i opracowane, jak chociażby zasady hermeneutyki Biblii. Dogmat wciąż traktowany jest częściej jako stała, niezmienniana formuła językowa, niż jako wyraz wciąż pogłębiającego się rozumienia objawienia.

Avery Dulles w swojej mistrzowskiej książce *The Survival of Dogma*³⁶ podaje wiele zasad interpretacji dogmatów, z których szczególnie dwie będą użyteczne w kontekście właściwej interpretacji bulli *Benedictus Deus*. Chodzi mianowicie o konieczność ustalenia, na jakie pytanie odpowiada dane orzeczenie³⁷ – gdyż to jest nienaruszalne i stanowi sam trzon dogmatu – oraz jaka jest historyczna wizja świata orzeczeń, która mogła wpłynąć na kształt orzeczenia³⁸.

Ponadto proponujemy wprowadzić jeszcze jedną zasadę, która choć nie została wprost sformułowana i wyszczególniona przez Dullesa w jego katalogu zasad dotyczących hermeneutyki dogmatu, to jest zbieżna z jego sposobem myślenia i jest właściwie wspólnym mianownikiem wszystkich szczegółowych zasad przez niego proponowanych³⁹. Chodzi o to, aby powszechnie przyjmowane reguły interpretacji Pisma Świętego stosować również do interpretacji wypowiedzi dogmatycznych Kościoła. Skoro dogmat, w podobny sposób jak Pismo Święte, wypływa z objawienia, można powiedzieć zawiera w sobie objawienie, nasza metoda interpretacji dogmatów nie powinna się różnić od tej, którą stosujemy do egzegezy Pisma Świętego. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku będzie nam chodziło o oddzielenie prawdy objawienia od jej ludzkiego wyrazu i zniekształceń⁴⁰. Oczywiście musimy zachować w pamięci fakt, że w przeciwieństwie do dogmatu, tekst Pisma Świętego jest natchniony, co przyznaje mu absolutne pierwszeństwo i powoduje, że to właśnie Biblia nazywana jest „duszą teologii”. Z drugiej strony, trzeba powiedzieć, że skoro do egzegezy Pisma Świętego śmiało stosujemy np. metody historyczno-krytyczne, nie powinniśmy mieć wątpliwości, że możemy – a nawet powinniśmy – stosować je do interpretacji dogmatu.

Odnieśmy się teraz po kolei do wymienionych powyżej zasad w kontekście interpretacji bulli *Benedictus Deus*. Po pierwsze, należy z pewnością stwierdzić, że podstawowym celem tej wypowiedzi było zdogmatyzowanie nauczania na temat istnienia stanu pośredniego⁴¹. Chodziło zatem o potwierdzenie wiary w egzystencję duszy po śmierci a przed powszechnym zmartwychwstaniem, która w takim stanie doznaje już wiecznej nagrody w niebie, kary w piekle lub tymczasowego oczyszczenia w czyśćcu.

³⁶ Avery Dulles, *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World* (New York: Crossroad, 1982).

³⁷ Tamże, 179-180.

³⁸ Tamże, 176-177.

³⁹ Tamże, 175-184.

⁴⁰ Tamże, 160.

⁴¹ Cezary Naumowicz, „Konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję”, *Teologia w Polsce*, nr 1 (2010): 109-123.

Celem dokumentu nie było wypowiadanie się na temat zbawienia dzieci (czy szerzej: osób nieużywających rozumu) zmarłych po chrzcie. Bulla wymienia wprawdzie kategorie osób, które kwalifikują się po śmierci do poszczególnych tych stanów, jednak nie to jest jej głównym celem. Ponadto zauważmy, że, biorąc pod uwagę współczesne nauczanie Kościoła, kategoria osób, która dostępuje zbawienia, musiałaby być poszerzona np. o nieochrzczonych żyjących zgodnie w własnym sumieniem⁴². A zatem wydaje się, że ów katalog osób potępionych czy zbawionych niekoniecznie należy do ścisłego jądra dogmatu.

Spróbujmy teraz odnieść się do wizji świata zakładanej przez dogmat. W naszym przypadku zadamy zatem pytanie o to, jak postrzegano wówczas małe dzieci i płody. Z pewnością w średniowieczu, jak i później, stosunek do dzieci był dość obojętny. Śmierć dziecka nie była nawet odnotowywana w kronikach rodzinnych. Nie przejmowano się zbytnio śmiercią dziecka, gdyż szybko zastępowało je następne potomstwo⁴³. Wydaje się, że dzieci i dzieciństwo nie cieszyły się szczególnym zainteresowaniem, ani nie były przedmiotem pogłębionych badań czy namysłu, dlatego trudno jednoznacznie określić, jak oceniano ludzkie zdolności małych dzieci i płodów. Wydaje się jednak, że właśnie ów brak zainteresowania świadczy najdobitniej o tym, że małe dzieci były traktowane bardziej jak zabawne zwierzątka niż jak osoby ludzkie⁴⁴. Ponadto, największy myśliciel średniowiecza – Tomasz z Akwinu – twierdził, że płód ludzki podlega stopniowej animacji: najpierw jest obdarzony duszą roślinną, potem zwierzęcą, a dopiero po pewnym czasie ludzką⁴⁵. Na podstawie tylko tych dwóch przykładów możemy z łatwością dostrzec różnice między ówczesnym, a współczesnym postrzeganiem dzieci po urodzeniu czy przed urodzeniem.

Jeśli chodzi o płody, wydaje się, że pogląd naukowy na ich temat przeszedł w ostatnim czasie ogromną ewolucję. W czasach współczesnych obserwujemy zupełnie nowe podejście do dziecka prenatalnego: płód nie jest już nic nieczującym, niereagującym zlepkim komórek, o który można się nie troszczyć czy poddawać go zabiegom medycznym bez znieczulenia. W płodzie zaczyna się dostrzegać człowieka, który odbiera bodźce środowiskowe, uczy się, zapamiętuje, odczuwa i reaguje, jest zdolny do komunikacji (!). Współczesna psychologia i pedagogika prenatalna utrzymują,

⁴² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”* (1964), nr 16.

⁴³ Philippe Ariès, *Historia dzieciństwa* (Warszawa: Aletheia, 2010), 6, 11.

⁴⁴ Tamże, 6.

⁴⁵ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 111, 114.

że dzieci od pierwszej chwili swego poczęcia rozpoczynają bogate życie w różnych aspektach swojego człowieczeństwa⁴⁶.

Przemianie uległo również podejście do nieco starszych dzieci. W ocenie współczesnych, śmierć dziecka jest jednym z najbardziej traumatycznych przeżyć, jakie mogą spotkać człowieka. Dzieci są cenione, zaś dzieciństwo jest coraz lepiej rozumiane. Kościół wciąż postępuje w kierunku coraz lepszego rozumienia duchowości dzieci i dopuszcza, że możliwe jest osiągnięcie świętości już w bardzo młodym wieku, co dla średnio-wiecznej mentalności było nie do pomyślenia. Jako przykład postępu w tej dziedzinie możemy podać historię Antonietty Meo, która zmarła w 1937 r. przed ukończeniem 7. roku życia, a która pretenduje do zostania najmłodszą błogosławioną Kościoła katolickiego. Jej proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1942 r., zakończył w 1972 r., gdyż wówczas Kościół nie dopuszczał możliwości beatyfikacji dzieci, które nie zmarły śmiercią męczeńską. Jednak już w 1981 r. Kongregacja ds. Beatyfikacji i Kanonizacji uchyliła ten nieformalny zakaz, zaś 8 grudnia 2007 r. papież Benedykt XVI podpisał dekret o heroicznosci cnót małej Antonietty.

Czy zatem nie jest tak, że bulla *Benedictus Deus*, zakładając brak używania rozumu (równoznaczny z brakiem używania wolnej woli) przez dzieci do pewnego wieku, przedstawia po prostu ówczesny naukowy pogląd odnośnie ich możliwości? Dzisiaj żyjemy już jednak w zupełnie innym paradygmacie naukowym, wedle którego dzieci w łonie matek i niemowlęta prowadzą już bardzo bogate życie: komunikują się, odczuwają, zapamiętują. Na podstawie tego, co zostało dotychczas przedstawione, możemy mieć zasadne podejrzenia, że bulla *Benedictus Deus* nie zamyka zatem dyskusji nad sytuacją i możliwościami osób „pozbawionych używania rozumu”, gdyż nie taki był jej główny cel, a także ponieważ opiera się na oglądzie świata, który współcześnie uległ znacznej zmianie.

Rozpatrzyć teraz omawiane orzeczenie jeszcze w inny sposób. Biorąc pod uwagę całość nauczania Kościoła, możemy zauważyć – co było już dotychczas sygnalizowane – dwie sprzeczne ze sobą grupy wypowiedzi. Z jednej strony mówi się (czy w sposób oczywisty zakłada), że każdy człowiek jest rozumny i wolny, dlatego każdy osobiście decyduje o swoim zbawieniu. Skoro zaś osoby upośledzone, dzieci czy płody są ludźmi, dlatego powinien zrodzić się oczywisty wniosek, że również oni mają ową rozumność, wolność i możliwość wyboru. Z drugiej strony mamy dokumenty mówiące o „automatycznym” zbawieniu dzieci ochrzczonych (*Benedictus Deus*) i potępieniu dzieci nieochrzczonych, czy wypowiedzi, które przy-

⁴⁶ David B. Chamberlain, „Babies are not what we thought: Call for a new paradigm”, *International Journal of Prenatal and Perinatal Studies*, nr 4 (1992): 161-177.

znają możliwość używania rozumu i wolności człowiekowi dopiero w pewnym wieku.

Jak zatem wyjść z tego impasu? Mamy do czynienia z różnymi rodzajami wypowiedzi Magisterium, które z jednej strony odmawiają dzieciom możliwości używania rozumu i wolnej woli (tym samym lub jeszcze bardziej osobom z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim), z drugiej zaś stwierdzają, że wszyscy ludzie – a do nich zalicza upośledzonych i dzieci – są wolni. Spróbujmy postąpić analogicznie, jak postępujemy w przypadku Pisma Świętego – tam również często znajdujemy tradycje stojące ze sobą w sprzeczności. Sztandarowym przykładem mogą być wypowiedzi dotyczące kobiet, jakie znajdujemy w Biblii: jedne podkreślające niższą rolę, a nawet naturę kobiety (np. 1Tm 2,13-14 czy 1Kor 11,7-10), inne traktujące ją jako równą mężczyźnie (np. Ga 3,28). Hermeneutyka feministyczna musiała zmierzyć się z tym problemem i zaproponowała pewne rozwiązania. Teolożki feministyczne stwierdziły, że tradycja mówiąca o niższości kobiety jest wynikiem wpływu ówczesnej kultury na Pismo Święte, nie zaś wolą Bożą. A zatem uznano jedne wypowiedzi za „słowo Boże”, inne za „słowo ludzkie”, odrzucono jako obowiązującą jedną z tradycji, a opowiedziano się po stronie drugiej⁴⁷.

Proponujemy, aby analogicznie postąpić z wypowiedziami Magisterium, które stoją ze sobą w opozycji. Wydaje się, że powinniśmy odrzucić, że te, które odmawiają płodom i czy osobom z upośledzeniem umysłowym decyzyjności w sprawach ich zbawienia, jako efekt ówczesnej mentalności. Przyjąć powinniśmy zaś w sposób bezwzględny – to znaczy odnosząc je również do osób z upośledzeniem umysłowym czy dzieci – tradycje mówiące o rozumności i wolności człowieka.

4. Możliwości rozwiązania napięcia

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia naszej tezy, przyjrzyjmy się pokrótce innym możliwościom rozwiązania sprzeczności, że „wszyscy ludzie są rozumni i wolni, jednak osoby z niepełnosprawnością intelektualną, pomimo tego, że są ludźmi, tacy nie są”.

Jak zasygnalizowaliśmy dotychczas, pierwszą możliwością jest uznanie osób z niepełnosprawnością intelektualną za jedynie „teoretycznie”, czyli potencjalnie, rozumnych i wolnych. Można zatem argumentować, że mają oni rozum i wolną wolę, jednak nie mogą z nich skorzystać. Powyżej

⁴⁷ Por. Anna Maliszewska, „Hermeneutyka feministyczna w interpretacji Pisma Świętego. Wprowadzenie do zagadnienia”, w *Historia – Interpretacja – Reprezentacja*, red. Monika Żmudzka-Brodnicka i in. (Gdańsk: Athenae Gedanenses, 2012), 213-214.

zauważyliśmy jednak, że rozwiązanie takie wydaje się zaprzeczać pełni człowieczeństwa tych osób. Poza tym, łącząc się z twierdzeniem o „automatycznym” zbawieniu osób (ochrzczonych⁴⁸) „nieużywających rozumu” sprowadza te osoby do poziomu zwierząt, które również dostąpią zbawienia w sposób od nich niezależny⁴⁹.

Oczywiście można nakreślić różnicę między zbawieniem osób ludzkich a zwierząt. Ludzie mają stać się uczestnikami natury boskiej, czyli dojść do głębszego zjednoczenia z Bogiem (przebóstwienia⁵⁰) niż reszta świata widzialnego. Choć z drugiej strony można pytać: Czy możliwość takiego zjednoczenia z Bogiem nie wynika właśnie z dobrowolności wejścia w tę relację? Z pewnością możliwe jest ukazanie jeszcze innych różnic między zbawieniem zwierząt a osób „nieużywających rozumu”. Nie wiemy np., czy zbawione zostaną poszczególne i wszystkie jednostki gatunku „pies”, czy tylko niektóre, a inne zginą bezpowrotnie, jednak nie da się przeoczyć faktu, że cały wszechświat zostanie zbawiony „bez swojej zgody”, podobnie jak osoby „nieużywające rozumu” – przynajmniej według zwolenników takiej teorii.

Innym, radykalnym rozwiązaniem mogłoby być podważenie nauczania i tradycji dotyczącej rozumności i wolności człowieka. Wyjście takie wydaje się jednak zupełnie chybione, gdyż zdaje się przekreślać najważniejszy punkt antropologii chrześcijańskiej pozwalający ukazać wyjątkowość człowieka na tle innych stworzeń. Niektórzy teologowie niepełnosprawności, skłaniając się w tę stronę, próbują deprecjonować znaczenie ludzkiej rozumności. Zabieg osłabiający znaczenie ludzkiej rozumności i wolności prowadzi jednak do ślepego zaułku, gdyż okazuje się, że w istocie ludzie nie różnią się niczym od pozostałych stworzeń⁵¹. Wydaje się jednak, że podstawowym problemem jest to, że teologowie tak naprawdę mylnie utoż-

⁴⁸ Niektórzy są przekonani również o automatycznym zbawieniu nieochrzczonych nieużywających rozumu, argumentując, że osoby te nie mogły popełnić grzechu osobistego.

⁴⁹ Nasz tekst zakłada głoszoną przez Kościół wyjątkowość człowieka na tle reszty stworzenia (KKK, nr 342, 343, 356), z tego nasza niezgoda na różnego typu antropologie, które stawiają znak absolutnej równości między człowiekiem a innymi stworzeniami. Nie oznacza to oczywiście, że negujemy solidarność, która istnieje między całym stworzeniem (tamże, nr 344). Niniejszy tekst skoncentrowany jest jednak na poszukiwaniu różnic, a nie na podkreślaniu podobieństwa wśród stworzeń, dlatego można by odnieść błędne wrażenie, że negujemy ową wspólnotę z innymi stworzeniami.

⁵⁰ „Stworzony w stanie świętości, człowiek był przeznaczony do pełnego »przebóstwienia« przez Boga w chwale”; tamże, nr 398; por. nr 1129, 1988.

⁵¹ Porównaj propozycję Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability*, 114, 115.

samiają rozumność człowieka z inteligencją, zdolnością do przetwarzania informacji czy sprawnością umysłową. Dlatego konieczne jest precyzyjne ustalenie, co oznacza rozumność i wolność człowieka, do czego za chwilę przejdziemy.

Jeszcze inni teologowie próbują rozwiązywać problem braku decyzyjności odnośnie do własnego zbawienia osób „nieużywających rozumu”, odwołując się do ich domniemyanych możliwości po śmierci. Skoro osoby te nie były w stanie wybrać zbawienia za życia, Bóg z pewnością da im tę możliwość po śmierci. Wtedy „dojrzeją”, ich braki poznawcze zostaną uzupełnione, ograniczenia pokonane⁵². Teorię taką należy jednak odrzucić z kilku powodów. Po pierwsze, Kościół wierzy, że człowiek dokonuje wyboru odnośnie do swojego zbawienia lub potępienia w życiu doczesnym. Po drugie, jeśli przyjąć, że taki sposób podejmowania decyzji odnośnie do własnego zbawienia dopiero po śmierci jest jakimś wyjątkiem od reguły, znowu sugerowalibyśmy, że z człowieczeństwem osób z upośledzeniem umysłowym czy dzieci „coś jest nie tak”. Stanowią oni pewne „wyjątkowe” przypadki człowieczeństwa.

Można jednak zapytać: Dlaczego Bóg musi czekać z możliwością ofiarowania wyboru osobom „nieużywającym rozumu” aż do ich śmierci? Czyż wszechmogący Bóg jest bezsilny wobec niepełnosprawności? Czy nie może On działać mimo niej, przemawiać do serca, pociągać ku sobie, by ostatecznie usłyszeć odpowiedź daną w sposób wolny, prawdziwie ludzkie „tak” lub „nie”?

Ponadto można przyjąć następującą strategię w odczytywaniu orzeczeń Magisterium dotyczących człowieka. Twierdzenia Kościoła mówiące o rozumności i wolności osób ludzkich można by odnosić jedynie do dorosłych, pełnosprawnych przedstawicieli gatunku ludzkiego. Argumentem za takim postępowaniem mógłby być fakt, że – być może – intencją tych, którzy głosili te wypowiedzi, było sformułowanie nauki dotyczącej jedynie osób dorosłych i intelektualnie pełnosprawnych. W ten sposób jednak ustanawialibyśmy jakąś podwójną antropologię, co generowałoby kolejne problemy.

⁵² Marta Ficoń, *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2012), 59.

5. Człowiek z upośledzeniem umysłowym jako podmiot rozumny i wolny⁵³

Spróbujmy rozważyć teraz tezę, która w pierwszym odruchu może wydawać się szokująca, a mianowicie, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jak każdy inny człowiek, w jakimkolwiek stadium i stanie swojego życia się znajduje, są rozumne i wolne, to znaczy używają swojego rozumu i posługują się wolną wolą. Twierdzenie takie wynika z logicznego rozumowania opartego na dwóch przesłankach zawartych w nauczaniu Kościoła: ludzie są rozumni i wolni oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną są ludźmi. W tym miejscu należy jednak doprecyzować, w jaki sposób – zgodnie z nauczaniem Kościoła – rozumiemy rozumność i wolność człowieka.

Rozumność oznacza możliwość poznania Boga⁵⁴. Nie chodzi więc o poznanie czy rozumienie świata, gdyż również zwierzęta poznają w pewien sposób świat, a zatem tak pojmowana rozumność nie byłaby czymś szczególnym, co wyróżniałoby człowieka od reszty stworzenia⁵⁵. Rozumności nie należy również mylić z inteligencją, gdyż również zwierzęta są inteligentne, a często ich IQ przekracza IQ człowieka. Takie określenie rozumności człowieka jest zbieżne z tym, jak pojmował ją – czy bardziej jak jej nie pojmował – Tomasz z Akwinu. Rozumność to dla Tomasza szeroki termin stosowany w celu odróżniania nas od zwierząt, który nie jest tożsamy z inteligencją czy zdolnością pojmowania⁵⁶.

Z kolei wolność oznacza dla nas wolność w wyborze Boga. Znaczy to tyle, że istnieje w człowieku niczym niezdeterminowana wolna wola, która może przyjąć lub odrzucić Bożą ofertę miłości. Wolność oznacza zatem możliwość zrealizowania powołania człowieka, którym jest powołanie do miłości: bycia kochanym i kochania. Bez wolności prawdziwa miłość

⁵³ Z pewnością nasza koncentracja na wolności człowieka i przypisywanie jej tak wielkiego znaczenia jest wynikiem i znakiem charakterystycznym współczesnej mentalności. Urząd Nauczycielski Kościoła jest jednak przychylny w ocenie tego zjawiska podkreślania znaczenia wolności (GS, nr 4, 17), dlatego pozwalamy sobie na prowadzenie naszego wywodu właśnie w tym kluczu, ufając, że współczesne docenienie wartości wolności jest wynikiem natchnienia Ducha Świętego prowadzącego Kościół, a nie ślepym zaułkiem historii.

⁵⁴ Por. OB 2.

⁵⁵ „Pośród wszystkich stworzeń widzialnych jedynie człowiek jest »zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy«”; KKK, nr 356.

⁵⁶ Romero, „Aquinas on the *corporis infirmitas*”, 105.

nie może zaistnieć. Wolność człowieka realizuje się zaś przede wszystkim w odniesieniu do Boga⁵⁷, w tym, że może on kochać swojego Stwórcę.

Rozumność (zdolność poznania Boga) oraz wolność (zdolność do wolnej odpowiedzi na Bożą miłość) są, naszym zdaniem, najważniejszymi wyróżnikami człowieczeństwa w nauczaniu Kościoła katolickiego. Bardzo często, opisując, kim jest człowiek, Kościół rozpoczyna od określenia go jako zdolnego do poznania i miłowania swego Stwórcy. Należy jednak nadmienić, że w nauczaniu Kościoła istotny i często występujący jest również wątek mówiący o panowaniu człowieka nad stworzeniem⁵⁸. Wątek ten – szczególnie w odniesieniu do osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną – wymagałby z pewnością szerszego omówienia, co jednak przekracza możliwości niniejszego tekstu.

Czy jednak jesteśmy w stanie znaleźć argumenty w tradycji Kościoła na poparcie naszej tezy mówiącej o tym, że osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym (i wszyscy inni „bezrozumni”) korzystają z własnej rozumności i wolności? Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, poruszający się zasadniczo w paradygmacie braku wolności małych dzieci i płodów, uchyla jednak lekko drzwi dla myślenia o możliwości pewnej osobistej decyzji dziecka. W przypisie nr 127 do punktu 94 czytamy: „Jeśli chodzi o możliwość *votum* ze strony dziecka, to wydaje się, że rozwój w kierunku wolnego wyboru mógłby być rozumiany jako stopniowe stawanie się, które raczej zaczyna się w pierwszej chwili życia i zmierza do dojrzałości niż jest jakimś nagłym skokiem jakościowym, prowadzącym do dojrzałej i odpowiedzialnej decyzji. Życie dziecka w łonie matki stanowi *continuum* wzrostu i życia ludzkiego; nie staje się ono niespodziewanie ludzkim w określonej chwili. Wynika z tego, że dzieci mogłyby być faktycznie zdolne do wyrażenia jakiejś formy pierwotnego *votum* analogicznie do *votum* dorosłych nieochrzczonych. Według niektórych teologów uśmiech matki spełniałby rolę pośredniczącą w stosunku do miłości Boga względem dziecka; odpowiedź dziecka na ten uśmiech mogłaby być widziana jako odpowiedź udzielona samemu Bogu. Niektórzy psychologowie i neurologowie współcześni są przekonani, że dziecko

⁵⁷ Luis F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron (Kraków: WAM, 1997), 73.

⁵⁸ Por. GS, nr 12: „Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony »na obraz Boży«, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu”.

w łonie matki jest już w jakiś sposób świadome i w pewnej mierze dysponuje wolnością⁵⁹.

Choć ta wypowiedź jest bardzo ostrożna i zupełnie marginalna w stosunku do głównej narracji dokumentu, stanowi ważny punkt zaczepienia dla naszych starań.

Wśród współczesnych teologów tezę o możliwości dokonywania wyboru między zbawieniem a potępieniem przez małe dzieci i płody głosił Yves Congar. Jeśli chodzi o możliwość wyboru dokonywanego przez dzieci, odrzucił on stanowisko, że miałyby to dokonywać się po śmierci, twierdząc, że ów wybór mógłby dokonywać się w chwili śmierci i na mocy specjalnego Bożego oświecenia⁶⁰. Zauważmy więc, że Congar choć uważa, iż nie możemy całkowicie wykluczyć możliwości dokonywania przez dzieci wyboru „za lub przeciw” Bogu, twierdzi, że dzieci mogą czynić to jedynie dzięki specjalnej pomocy Boga (Jego specjalnemu działaniu) i jedynie w specjalnym momencie – w chwili śmierci. A zatem sytuacja wyboru dzieci, według Congara, różni się znacząco od sytuacji, w jakiej znajdują się dorośli. Jest pewnego rodzaju „wyjątkiem”.

Tezę o możliwości wyboru Boga i zbawienia przez niemowlęta głosi również polski jezuita, Zbigniew Kubacki. Opierając się na wspomnianym fragmencie dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, twierdzi, że małe dzieci i płody mogą opowiedzieć się po stronie Boga. Choć ich akt wiary – jak mówi o tym Kubacki – jest nieświadomy i nerefleksyjny, a wyrażony zostaje przez wolę życia i gesty, takie jak uśmieszek dziecka do matki, przynosi zbawienie, jest więc prawdziwy i realny⁶¹.

W tradycji teologicznej można również spotkać się z głosami, które wprawdzie przyznają płodom możliwość poznania Boga i rozumność, jednak milczą na temat możliwości dokonywania przez nich wyboru i przychylają się do twierdzenia o ich ograniczonym uczestnictwie w wiecznym zbawieniu. Tezę taką prezentuje bizantyjski mnich żyjący na przełomie V i VI w., Cosmas Indicopleustes, w swoim dziele *Christian Topography*⁶². Twierdzi on, że embrion jest racjonalny i przez doświadczenie matczynego łona doświadcza świata, co prowadzi go do poznania Boga-Stwórcy. Stoi

⁵⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), tłum. Janusz Królikowski (Poznań: Pallottinum, 2008).

⁶⁰ Yves Congar, *Szeroki świat moją parafią. Wymiary i prawda zbawienia*, tłum. Anna Turowicz (Kraków: Kairos, 2002), 201-203.

⁶¹ Zbigniew Kubacki, „Wiara, która zbawia”, *Studia Bobolanum*, nr 2 (2017): 116-119.

⁶² Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography* (1897), http://www.tertullian.org/fathers/cosmas_07_book7.htm.

on jednak na stanowisku, że embriony spędzą wieczność prawdopodobnie w jakimś stanie pośrednim, między niebem a piekłem, gdyż nie trudziły się za życia, ale też nie grzeszyły. Ostateczny wyrok należy jednak do Boga, gdyż tylko On ma prawdziwą wiedzę na ich temat.

Teologia wypowiada się również coraz częściej nie tylko w kwestii dotyczącej poznania Boga przez małe dzieci i płody, ale również przez osoby z głębokim upośledzeniem intelektualnym. Jill Harshaw w swojej książce *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* stawia tezę, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną mogą cieszyć się wartościową relacją w Bogiem, czyli mieć doświadczenie duchowe. Bóg może dotrzeć do osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, objawić się jej, skomunikować się z nią. Harshaw unika jednak precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o możliwość realnej odpowiedzi osób z upośledzeniem na otrzymywaną łaskę (Bożą obecność). Stanowi to dla niej problem, którego nie podejmuje się ostatecznie rozwiązać⁶³. Jej cel stanowi jedynie wykazanie, że Bóg może docierać do osób z głębokim upośledzeniem umysłowym różnymi sposobami i że może być bezpośrednio przez nie doświadczany. Tym samym autorka zostawia nas jednak „w połowie drogi”, nie stawiając wiążącej tezy odnośnie do wolności tych osób.

Podobne stanowisko do Harshaw prezentują również Tracy Demmons⁶⁴ oraz Erinn Stanley⁶⁵. Oboje stoją na stanowisku, że osoby z głęboką niepełnosprawnością mogą poznać Boga i być odbiorcami Jego objawienia, choć sięgają po nieco inne argumenty, do których za chwilę się odwołamy.

Być może argumentów za naszą tezą dostarcza nam również sam Tomasz z Akwinu. Opieramy się w tym miejscu na interpretacji Miquela Romero, którego interpretacja myśli Tomasza jest odmienna od innych komentatorów, jak chociażby Hansa Reindersa. Według Romero, Tomasz z Akwinu twierdzi mianowicie, że jeśli należy się do gatunku wyposażonego w rozumną duszę, nigdy nie traci się swojej rozumności, jednak może ona nie funkcjonować w pełni. Ułomności ciała mogą wpływać na używanie rozumu (który „znajduje się” w duszy), nie mogą jednak wpłynąć na najważniejszą funkcję duszy, którą jest komunikacja z Bogiem, gdyż jest ona niematerialnym aktem duszy⁶⁶. Człowiek – mimo uszkodzeń ciała – nie

⁶³ Harshaw, *God Beyond Words*, 121-123, 149.

⁶⁴ Demmons, „Tacit and Tactile Knowledge of God”, 5-21.

⁶⁵ Erinn Staley, „Intellectual Disability and Mystical Unknowing: Contemporary Insights From Medieval Sources”, *Modern Theology*, nr 3 (2012): 385-401.

⁶⁶ Romero, „Aquinas on the *corporis infirmitas*”, 107. Również Edyta Stein twierdzi, że poznanie i chcenie duszy jest działaniem czysto duchowym; Stein, *Czym jest człowiek?*, 53.

traci również swojej zdolności odpowiedzi na łaskę⁶⁷ i może uczestniczyć w wizji uszczęśliwiającej, czyli w ostatecznym celu człowieka⁶⁸. Problem polega jednak na tym, że Romero nie precyzuje, na ile owa komunikacja, odpowiedź na łaskę czy dostąpienie zbawienia zależy od wolnej woli tej osoby, czy jest wynikiem działania czegoś innego, jakichś czynników niezależnych od danego człowieka – np. sakramentu chrztu, czyli czy jest ona jakby automatyczna. Wydaje się, że takiej wolności, o jaką nam chodzi, Tomasz z Akwinu w przypadku osób z upośledzonym ciałem (i częściowo duszą) jednak nie dopuszcza, gdyż jednocześnie twierdzi, że osoby z upośledzeniem umysłowym nie mogą popełnić grzechu⁶⁹, który w swej najgłębszej istocie jest odrzuceniem Boga⁷⁰.

Tezę o możliwości współpracy osób z niepełnosprawnością intelektualną z Bożą łaską wprost stawia Justin Glyn. Twierdzi on, że nauczanie Kościoła o konieczności odpowiedzi na łaskę, aby móc być zbawionym, musi zostać utrzymane również w odniesieniu do osób, których niektóre czynności wolnej woli są zaburzone⁷¹. Glyn twierdzi zatem, że wolna wola osób z upośledzeniem umysłowym jest jakby niedoskonała, zachowuje jednak swoją najważniejszą cechę – możliwość wyboru lub odrzucenia Boga.

Również Amos Yong zdaje się przychylić do twierdzenia, że każdy człowiek – również z upośledzeniem umysłowym – jest wolny i zdolny do odpowiedzi Bogu. Jednak jednocześnie podkreśla ogromny stopień zróżnicowania osób z niepełnosprawnością intelektualną, a co za tym idzie również stopnia ich odpowiedzialności w wybieraniu Boga i zbawienia, sugerując nawet, że niektóre z nich są jej zupełnie pozbawione⁷².

5.1. Argumenty teologiczne – przekonać rozum

Przejdźmy teraz do argumentów teologicznych na poparcie naszej tezy. Jak zaznaczyliśmy powyżej, pewna teologiczna praca została już wykonana na tym polu. Przywołajmy więc najważniejsze – w naszej ocenie

⁶⁷ Romero, „Aquinas on the *corporis infirmitas*”, 109, 114,

⁶⁸ Tamże, 112.

⁶⁹ Tamże, 118.

⁷⁰ Nie mamy jednak pewności, czy Tomaszowi chodzi tu o grzech rozumiany jako czyn, do czego rzeczywiście nie wszyscy ludzie są zdolni, czy grzech jako wybór zła, decyzje przeciwko Bogu, odrzucenie Boga, co jak sądzimy możliwe jest w przypadku każdego człowieka. Grzech jako zerwanie relacji z Bogiem opisuje KKK, nr 386.

⁷¹ Glyn Justin, „»Pied beauty«: The Theological Anthropology of Impairment and Disability in Recent Catholic Theology in the Light of Vatican II”, *Heythrop Journal*, nr 5 (2016).

⁷² Yong, *Theology and Down Syndrome*, 236-239.

– argumenty pojawiające się w pracach innych teologów. Bardzo znaczący jest argument Jill Harshaw opierający się na teorii akomodacji objawienia⁷³. Jest to przekonanie, że nieskończony Bóg, objawiając się człowiekowi, dostosowuje się do jego skończonych możliwości. Dlaczego więc – pyta autorka – osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym nie miałyby mieć dostępu do Boga? Czy Bóg nie potrafi albo nie chce dostosować się również do nich, do ich możliwości?

W kontekście powoływania się na teorię akomodacji objawienia niezrozumiały jest fakt, dlaczego Harshaw nie chce przypisać osobom z upośledzeniem umysłowym żadnej aktywności w przyjmowaniu owego objawienia, a w konsekwencji nie chce również uznać ich wolnej odpowiedzi na Bożą ofertę zbawienia. Powołując się na myśl Paula Tillicha, o objawieniu możemy mówić tylko wtedy, gdy zostaje ono w jakiś sposób odczytane. Objawienie ma strukturę dialogiczną, dopóki adresat nie jest w stanie odczytać komunikatu, pozostajemy na etapie monologu, który nie jest jeszcze objawieniem Objawiającego się⁷⁴. A zatem adresat musi podjąć pewną aktywność, która jest możliwa dzięki posiadanym przez niego zdolnościom. Poznanie Boga dokonuje się również dzięki aktywności poznającego, a nie tylko dzięki aktywności Poznawanego. Od tego dzieli nas już tylko krok od uznania, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną odpowiadają Bogu w sposób wolny.

Rozwijając sposób argumentowania oparty na teorii akomodacji objawienia, można by odwołać się również do prawdy o Bożej wszechmocy i zapytać: Czy wszechmogący Bóg jest zbyt mały, aby móc dotrzeć do osoby z upośledzeniem umysłowym? Czy Duch Święty – przenikający wszystko, co istnieje – nie jest w stanie przeniknąć każdego człowieka, skomunikować się z nim, zaoferować miłość? Czy Bóg, który zechciał przyjąć naturę ludzką, uniżył się do swego stworzenia, mógłby nie chcieć czy nie umieć zniżyć się do poziomu dziecka czy niepełnosprawnego? Skoro nieskończony Bóg zniża się do poziomu skończonego stworzenia, aby się z nim skomunikować, czy można wyznaczyć jakieś granice tego uniżenia⁷⁵? Dlaczego więc relacja Boga z upośledzonymi miałyby być niemożliwa?

Oczywiście można by stwierdzić, że wprawdzie Bóg ofiarowuje się każdemu, również osobie z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jednak problem leży po stronie tej osoby, która nie potrafi odpowiedzieć na Bożą miłość. Zapytajmy jednak raz jeszcze: Dlaczego miałyby tego nie umieć? Ponieważ Bóg jej tej zdolności nie dał? A może ktoś jej tę zdolność

⁷³ Harshaw, *God Beyond Words*, 95-116.

⁷⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, t. 1 (London: The University of Chicago Press, 1973), 111.

⁷⁵ Por. Harshaw, *God Beyond Words*, 106.

odebrał? Nawet, jeśli uznalibyśmy, że niepełnosprawność (ta konkretna czy w ogóle) jest wynikiem cudzego grzechu, nie możemy przecież nigdy uznać, że czyjś grzech niszczy w nas to, co najbardziej ludzkie⁷⁶, a tym w naszej ocenie jest wolność niezbędna nam do kochania⁷⁷.

Często, gdy mówimy, że coś jest „niemożliwe” dla Boga, określając „granice” Jego wszechmocy, powołujemy się na Jego naturę (np. nie może On zgrzeszyć, bo ze swej natury jest samym dobrem) lub na wolną wolę stworzeń również wynikającą z ich natury (np. Bóg nie może wyeliminować zła i cierpienia, bo byłoby to równoznaczne z koniecznością odebrania wolnej woli stworzeniom). W tym przypadku ani jedno, ani drugie nie stoi na przeszkodzie. Jest wręcz odwrotnie: to twierdzenie, że Bóg może dać się poznać każdemu człowiekowi, a „nierozumni” odpowiadają w sposób wolny Bogu na Jego ofertę zbawienia, przywraca właściwy obraz Boga i człowieka – dla Boga nie ma nic niemożliwego, Bóg jest wszechmogący, zaś każdy człowiek jest ze swej natury prawdziwie wolny. Jeśli Bóg jest wobec czegoś bezsilny, to tym czymś jest właśnie wolna wola, którą sam obdarzył swoje stworzenia.

Inny sposób argumentowania przedstawia Erinn Stanley, która, opierając się teologii średniowiecznej, podkreśla prawdę o niepoznawalności Boga⁷⁸. Chodzi o przekonanie, że skoro między Bogiem a człowiekiem istnieje nieskończona różnica, nie możemy nigdy do końca poznać i zrozumieć Boga⁷⁹. Można więc zapytać, czy ma znaczenie, czy różnica ta dotyczy osoby pełnosprawnej czy niepełnosprawnej intelektualnie? Owa różnica w obu przypadkach jest tak ogromna, że właściwie nasz stopień zdolności intelektualnych nie ma znaczenia, gdyż nigdy nie jesteśmy w stanie do końca zgłębić Bożej tajemnicy, a jeśli w jakimś stopniu ją poznajemy, dzieje się tak wyłącznie dzięki samoobjawieniu Boga. Czy twierdząc jednak, że nieskończony Bóg może komunikować się z pełnosprawnymi, a nie może z niepełnosprawnymi, nie ustanawiamy przypadkiem większej różnicy między poszczególnymi ludźmi niż między Bogiem a człowiekiem? Stanley twierdzi, że z łatwością ustanawiamy granicę między pełnosprawnymi i niepeł-

⁷⁶ Światowa Rada Kościołów, *Christian Perspectives on Theological Anthropology*, nr 27.

⁷⁷ Nie rozpatrujemy tu wersji, że niepełnosprawność jest wynikiem osobistego grzechu osoby z upośledzeniem umysłowym, gdyż paradoksalnie byłoby to równoznaczne z przyznaniem jej zdolności do korzystania z wolności i świadczyło o jej pełnym człowieczeństwie.

⁷⁸ Staley, „Intellectual Disability and Mystical Unknowing”, 385-401; por. Harshaw, *God Beyond Words*, 115.

⁷⁹ Katechizm stwierdza, że „nasze poznanie Boga jest ograniczone”; KKK, nr 40.

nosprawnymi, tracąc sprzed oczu nieskończoną granicę między Bogiem a człowiekiem⁸⁰ i przypomina, że „najbystrzejszy człowiek jest daleko bardziej podobny do osoby z niepełnosprawnością intelektualną niż do Boga”⁸¹.

Odwołajmy się również do wiary w Bożą sprawiedliwość, czyli do twierdzenia, że Bóg nie „ma względu na osoby”, ale każdy człowiek jest równie cenny w Jego oczach. Możemy więc zapytać, czy sprawiedliwy Bóg mógłby postąpić w taki sposób, że dar rozumności (poznania Boga) i wolności (wyboru Boga) ofiarował nie wszystkim ludziom? Albo czy sprawiedliwy Bóg wprawdzie ofiarował wszystkim ludziom te najcenniejsze dary, jednak nie wszyscy mieli okazję z nich skorzystać?

Wydaje się, że w dyskusji na temat sytuacji osób z głębokim upośledzeniem umysłowym i ich ewentualnym automatycznym zbawieniem, umyka nam ten ważny argument: wolność ofiarowana nam przez Boga jest Jego najcenniejszym darem, gdyż pozwala człowiekowi prawdziwie kochać swojego Stwórcę, czyli w sposób wolny wybierać najwyższe dobro, którym jest Bóg⁸². Gdyby człowiek nie miał tej fundamentalnej wolności, nie mógłby kochać, gdyż miłość jest zawsze dobrowolna. Jednak często tę prawdę przysyłania nam lęk, że wolność może zostać źle wykorzystana, zaś liczy się fakt, że ktoś (w tym przypadku osoba z głęboką niepełnosprawnością intelektualną) zostanie zbawiony. Wolność jawi się nam jako coś niebezpiecznego – jako przekleństwo, a nie jako błogosławieństwo. Bóg jednak nie dał nam wolności po to, abyśmy zrobili sobie krzywdę. Jedynie, gdy pojmujemy w taki sposób wolność, skrajnie niesprawiedliwe wyda się nam stwierdzenie, że Bóg mógłby pozbawić tego najcenniejszego daru któregoś z naszych braci i sióstr.

Być może teza, że płód lub osoba głęboko upośledzona intelektualnie podejmuje decyzje dotyczące zbawienia lub potępienia brzmi absurdalnie, ale zastanówmy się, jakie inne twierdzenie jest bardziej sensowne? Że decyzję „za lub przeciw” Bogu podejmujemy np. po ukończeniu 7. roku życia? Że nie wszyscy ludzie mają wolną wolę (lub: nie wszyscy z niej korzystają)? Że niektórzy z nas dostępują zbawienia (lub potępienia) automatycznie?

5.2. Sposoby komunikacji Boga z człowiekiem – uruchomić wyobraźnię

Choć teologia jest według jej klasycznej definicji „wiarą szukającą zrozumienia”, często większe znaczenie w jej uprawianiu ma wyobraźnia

⁸⁰ Staley, „Intellectual Disability and Mystical Unknowing”, 398.

⁸¹ Tamże. W oryginale: „The smartest human being is far more like a person with an intellectual disability than he or she is like God”.

⁸² „Człowiek jednak może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny” (GS, nr 17).

niż ściśle rozumowanie. Czasem coś nie jest dla nas możliwe do zrozumienia, ponieważ nie potrafimy uruchomić naszej wyobraźni. W przypadku osób z głębokim upośledzeniem umysłowym trudno wyobrazić sobie, jak może wyglądać ich relacja z Bogiem, w jaki sposób odpowiadają oni na Boże wezwanie, skoro często ich rodzice czy opiekunowie nie potrafią uzyskać od nich najprostszych informacji.

Tradycja chrześcijańska jest jednak niezwykle bogata, jeśli chodzi o opisy możliwych dróg dostępu do Boga. Już Pismo Święte poświadcza, że Bóg przychodzi do człowieka na różne sposoby i objawia siebie nawet człowiekowi „pozbawionemu świadomości” – pogrążonemu we śnie (Rdz 28,10-22; Dn 2; Mt 1,18-25)⁸³. Oczywiście pełnosprawny człowiek pogrążony we śnie różni się znacznie od osoby z upośledzeniem umysłowym, jednak znów można zapytać: Skoro Bóg objawia się chwilowo śpiącemu człowiekowi, dlaczego nie miałby objawić się osobie „śpiącej cały czas” – w naszym odczuciu trwale nieświadomej? Ciekawa, z punktu widzenia naszego problemu, jest również scena nawiedzenia Elżbiety przez Maryję (Łk 1,29-45): Jan Chrzciciel w łonie swojej matki rozpoznaje i reaguje na obecność Jezusa-Boga, choć jest – według naszych kryteriów – dopiero nieświadomym płodem.

Również literatura dostarcza nam ciekawych intuicji odnośnie do możliwości komunikacji Boga z człowiekiem w stanie nieświadomości. Książka *Rozdroża* Williama P. Yonga opowiada historię człowieka pogrążonego w śpiączce, stojącego na granicy śmierci, który w tym stanie doświadcza spotkania „ostatniej szansy” z Bogiem. Choć opowieść ta jest jedynie literacką fikcją, jej przesłanie jest zupełnie poprawne teologicznie: Bóg robi wszystko, by dotrzeć do człowieka, w jakimkolwiek stanie się nie znajduje. Poza tym rzeczywiście nie możemy wykluczyć, że człowiek znajdujący się w śpiączce nie ma już szansy na nawrócenie. Gdyby Kościół był pewny tego, że w tym człowieku nic już nie może się wydarzyć, powinien dopuścić możliwość eutanazji, czego jednak nie robi (EV, nr 64-68). Ponadto liczne doświadczenia osób, które przeżyły stan tzw. śmierci klinicznej, mogą być argumentem za tezą, że Boga doświadczamy w najróżniejszy sposób i w różnych stanach naszej świadomości.

Objawienie się Boga, przybliżenie do osoby z upośledzeniem umysłowym nie jest mniej możliwe niż do jakiegokolwiek człowieka, choć może się to dokonywać w zupełnie inny sposób⁸⁴. Wiemy o tym, że ludzie doświadczają Boga w różny sposób. Teologia duchowości dostarcza bogatego materiału do analizy tego zagadnienia. Ponadto doświadczenie Boga może dokonywać się w sposób niewidoczny dla innych i wcale nie musi być empi-

⁸³ Por. Harshaw, *God Beyond Words*, 86.

⁸⁴ Tamże, 117.

rycznie dowiedzione⁸⁵, podobnie, jak nie musi być empirycznie dowiedziona wolna odpowiedź Bogu. Fakt, że czegoś nie obserwujemy, nie znaczy, że to nie istnieje⁸⁶. Czy wiara nie na tym właśnie polega, że wierzymy w to, czego (jeszcze) nie widzimy? Czy próbujemy szukać empirycznych dowodów chociażby na transsubstancjację? Skoro tak wiele twierdzeń potrafimy przyjąć w wierze, może jesteśmy w stanie uwierzyć również w to, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są zdolne do relacji z Bogiem.

* * *

Ograniczenia ciała i umysłu osób z niepełnosprawnością intelektualną nie powinny spowodować, że odmawiamy im tego, co najbardziej ludzkie: poznania i wyboru lub odrzucenia Boga. Twierdzimy, że każdy dorosły, pełnosprawny człowiek podejmuje decyzje odnośnie do własnego zbawienia, będąc jednocześnie w pewien sposób ograniczonym przez swoje poznanie, zmysły, możliwości, emocje. Nikt jednak nie zaprzecza, że człowiek ten dokonuje prawdziwego wyboru i jest za niego odpowiedzialny. Czemu więc w przypadku upośledzonych odmawiamy im możliwości podjęcia tej decyzji?

Święty Paweł pyta w swoim liście, czy jest coś, co może odłączyć nas od miłości Chrystusa (Rz 8,35)? Czy jest coś, co może spowodować, że człowiek przestaje kochać Chrystusa, a Chrystus człowieka? Zapytajmy w podobny sposób: Czy jest coś, co uniemożliwia nam kochanie Chrystusa? Czy odmawiając upośledzonym możliwości miłowania Boga, nie odpowiadamy pozytywnie na to Pawłowe pytanie: tak, od miłości Chrystusa może nas oddzielić niepełnosprawność...

Bibliografia:

- Antus Elizabeth L. „Disability at the Heart of Theology: On Marginality, Method, and Overcoming »Best-Case Anthropologies«”. *Journal of Religion, Disability & Health*, nr 3 (2013): 244-262.
- Benedykt XVI. *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*. Watykan 2007.
- Ariès Philippe. *Historia dzieciństwa*. Warszawa: Aletheia, 2010.

⁸⁵ Tamże, 146.

⁸⁶ Zauważmy, że również wtedy, gdy stoimy na stanowisku, że osoby z upośledzeniem umysłowym są potencjalnie rozumne i wolne, czynimy to bez empirycznych dowodów.

- Bartnik Czesław. *Personalizm*. Lublin: KUL, 2000.
- Bartoszek Antoni. „Sakrament namaszczenia chorych a dzieci, które nie osiągnęły używania rozumu, oraz osoby od urodzenia upośledzone umysłowo”. *Studia Pastoralne*, nr 6 (2010): 168-182.
- Blair Daniel W. „Christian Theology and Human Disability: A Literature Review”. *Journal of Religion, Disability & Health*, nr 3 (2003): 69-79.
- Cantalamesa Raniero. *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*. Kraków: WAM, 2006.
- Chamberlain David B. „Babies are not what we thought: Call for a new paradigm”. *International Journal of Prenatal and Perinatal Studies*, nr 4 (1992): 161-177.
- Christiani Tabita Kartika. „Doing Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability”. *Asia Journal of Theology*, nr 1 (2014): 35-58.
- Congar Yves. *Szeroki świat moją parafią. Wymiary i prawda zbawienia*. Tłumaczenie Anna Turowicz. Kraków: Kairos, 2002.
- Cosmas Indicopleustes. „Christian Topography (1897)”. http://www.tertullian.org/fathers/cosmas_07_book7.htm.
- Demmons Tracy A. „Tacit and Tactile Knowledge of God: Toward a Theology of Revelation for Persons with Intellectual Disabilities”. *Journal of Religion, Disability & Health*, nr 4 (2008): 5-21.
- Dettlaff Rafał. „O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II”. *Studia Gdańskie*, nr 14 (2001): 297-312.
- Dogiel Gerard. *Metafizyka*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1990.
- Dulles Avery. *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*. New York: Crossroad, 1982.
- Ficoń Marta. *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2012.
- Garbat Marcin. *Historia niepełnosprawności. Geneza i rozwój rehabilitacji, pomocy technicznych oraz wsparcia osób z niepełnosprawnościami*. Gdynia: Novae Res, 2015.
- Gesché Adolphe. *Człowiek*. Tłumaczenie Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze, 2005.
- Glyn Justin. „»Pied beauty«: The Theological Anthropology of Impairment and the Disability in Recent Catholic Theology in the Light of Vatican II”. *Heythrop Journal*, nr 5 (2016).
- Harshaw Jill. *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*. London-Philadelphia: Jessica Kingsley, 2016.
- Haslam Molly C. *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*. New York: Fordham University, 2012.

- Jan Paweł II. *Encyklika „Evangelium vitae”*. Watykan 1995.
- Jan Paweł II. „Badania nad genomem ludzkim. Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii »Pro Vita« (1998)”. W: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, 296-299. Tarnów: Biblos, 1998.
- Jan Paweł II. „Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże”. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym (1996). W: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, 289-292. Tarnów: Biblos, 1998.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Watykan 1992.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. Watykan 1983.
- Kongregacja Nauki Wiary. „Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych (1981)”. W: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, 340-349. Tarnów: Biblos, 1998.
- Kubacki Zbigniew. „Wiara, która zbawia”. *Studia Bobolanum*, nr 2 (2017): 101-128.
- Ladaria Luis F. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*. Tłumaczenie Arkadiusz Baron. Kraków: WAM, 1997.
- Leon XIII. *Encyklika „Quod Apostolici Muneris”*. Watykan 1878.
- Maliszewska Anna. „Hermeneutyka feministyczna w interpretacji Pisma Świętego. Wprowadzenie do zagadnienia”. W *Historia – Interpretacja – Reprezentacja*, redakcja Monika Żmudzka-Brodnicka i in., 211-226. Gdańsk: Athenae Gedanenses, 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007). Tłumaczenie Janusz Królikowski. Poznań: Pal-lottinum, 2008.
- Naumowicz Cezary. „Konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję”. *Teologia w Polsce*, nr 1 (2010): 109-123.
- Reinders Hans S. *Receiving the Gift of Friendship. Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans, 2008.
- Reynolds Thomas E. *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*. Grand Rapids: Brazos, 2008.
- Romero Miguel J. „Aquinas on the *corporis infirmitas*: Broken Flesh and the Grammar of Grace”. W *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, redakcja Brian Brock, John Swinton, 101-151. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2012.
- Seweryniak Henryk. „Wprowadzenie”. W Wolfhart Pannenberg. *Człowiek, wolność, Bóg*. Tłumaczenie Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak, 1995.
- Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*. Watykan 1964.

- Sobór Watykański II. *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*. Watykan 1965.
- Staley Erinn. „Intellectual Disability and Mystical Unknowing: Contemporary Insights From Medieval Sources”. *Modern Theology*, nr 3 (2012): 385-401.
- Stein Edyta. *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2012.
- Tataryn Myroslaw, Truchan-Tataryn Maria. *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*. New York: Orbis Books, 2013.
- Tillich Paul. *Systematic Theology*. T. 1. London: The University of Chicago Press, 1973.
- Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*.
- World Council of Churches. *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005).
- Yong Amos. *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*. Waco: Baylor University, 2007.

W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego

STRESZCZENIE

Twierdzenie o pełnym człowieczeństwie osób z niepełnosprawnością intelektualną jest dobrze ugruntowane w nauczaniu Kościoła katolickiego. Z drugiej strony wydaje się, że większość wypowiedzi Magisterium dotyczących istoty człowieczeństwa w żaden sposób nie odnosi się do osób z niepełnosprawnością intelektualną. Szczególnie problematyczne są wątki dotyczące rozumności i wolności człowieka. Niniejszy tekst opierając się na nauczaniu Kościoła katolickiego i czerpiąc z niego argumenty, chce ukazać osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako posiadające i realizujące pełnię człowieczeństwa.

Słowa kluczowe: teologia niepełnosprawności, rozumność i wolność osoby ludzkiej, głęboka niepełnosprawność intelektualna, osoby nieużywające rozumu, człowieczeństwo

Fully people. People with profound intellectual disabilities in the teaching the Catholic Church

SUMMARY

The assurance of the complete humanity of people with intellectual disabilities is well grounded in the teaching of the Catholic Church. On the other hand the majority of the statements of the Magisterium regarding the substance of humanity seem to take no account of people with intellectual disabilities. The notions of human rationality and freedom appear to be particularly problematic in this context. This study, firmly embedded in the teaching of the Catholic Church and employing arguments from its wealth, aims to demonstrate people with profound intellectual disabilities as fully endowed with and able to actualise humanity in its fullest.

Keywords: theology of disability, rationality and freedom of a human person, profound intellectual disability, persons who lack the use of reason, humanity